

**СЕКЦИЯ «ВОСТОКОВЕДЕНИЕ И АФРИКАНИСТИКА»**  
**ПОДСЕКЦИЯ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ, ЭТНОЛОГИЯ**  
**И КУЛЬТУРОЛОГИЯ ВОСТОКА»**

**К вопросу об историзме даосского самосознания: по материалам «Книги-основы, разъясняющей внутреннее устройство Трех небес» (Сань тянь нэй цзе цзин)**

**Белая Ирина Витальевна**

исследователь

МРИВСЭО, Курск, Россия

В данном сообщении даосизмом мы называем даосскую религиозную традицию в ее организованных формах, появление которой относится ко II в.н.э. и связано с формированием школы Небесных наставников (*Тяньши*), а институциональное оформление - на III-VI вв., что обусловлено деятельностью южных даосских школ Шанцин и Линбао.

В даосизме долгое время отсутствовала вера в основателя, характерная для многих религий мира. Представление о Лао-цзы как первоучителе или патриархе даосского учения появляется сравнительно поздно и, как отмечал еще Е.А.Торчинов, характерно для старой западной синологии, нежели для ранней даосской традиции. В даосизме, по крайней мере, в период его институционализации, Лао-цзы воспринимался не столько основателем, сколько «мессией», посланцем другого – наивысшего божества, либо как одна из его «исторически» поздних манифестаций. Причем, такого рода представления, зародившиеся в религиозных движениях, с одной стороны – в чем-то близких государственным культам, а с другой – лежащих явно на периферии официальной религиозной традиции, до эпохи Тан были характерны далеко не для всех школ организованного даосизма.

Тем не менее, было бы неправомерно говорить, что самосознание ранней религиозной даосской культуры полностью игнорировало исторический подход. Например, в авторитетном даосском сочинении пятого века «Книга-основа, разъясняющая внутреннее устройство Трех небес» (*Сань тянь нэй цзе цзин*) [ЯГ 1196, СТ 1205, ДЦ 876] находим подробное изложение даосского взгляда на проблемы космогонии и на историю даосизма. Текст сочинения сообщает, что первоначально даосского учения (*дао цзяо*) не было. Дао появилось спонтанно и самоестественно из Пустого отсутствия (*сюй у*), а затем, сотворив превращения, породило (*хуа шэн*) Велико ю мужа Дао и Дэ (*Дао Дэ чжан-жэнь*), который, в свою очередь, в ходе метаморфоз превратился в Высочайшего Старого владыку (*Тай-шан Лао-цзюнь*).

Затем в центре мрака появилась Пустотная пещера (*кун дун*), в которой родилось Великое отсутствие. Великое отсутствие в результате метаморфоз породило три вида животворящего эфира или дыхания (*ци*) - глубочайший (*сюань*), изначальный (*юань*) и первоначальный (*ши*). Три вида единого дыхания Дао хаотично смешались и породили Сокровенно-глубочайшую нефритовую деву (*Сюань-мяо юй-нюй*), а затем, сгустившись уже в ее теле, создали Лао-цзы. Лао-цзы, сообщает текст, - это одна из явленных форм Старого владыки. Сконцентрировав свою пневму, Лао-цзы сотворил Небо, Землю и Человека. От него же ведут начало три истинных учения. Первое - «великий Дао-Путь беспредельно-высокого» (*у-шан да дао*), оно предназначено для жителей Поднебесной; второе - это «Дао-Путь Будды» (*фо дао*), оно годится для варваров; и, наконец, третье учение распространено на территории древних царств У и Юэ (т.е. в районах к югу от Янцзы) - это «великий Дао-Путь чистоты и союза» (*цин юэ да дао*) [ЯГ 1196, 1: 3а].

Затем в мире все перепуталось, злые силы распространились повсеместно и люди стали поклоняться ложным божествам. И тогда Высочайший вручил «Книгу Великого благоденствия» (*Тай пин цзин*) Гань Цзе и Ли Хуну (?). Однако они не смогли противостоять темному началу и три истинные учения были извращены. Лишь после этого в первый год эры *Хань-юань* ханьского Шунь-ди (142 г.) на землю приходит Высочайший Старый владыка, даровавший Чжан Дао-лину «Путь правильного единства и величия, скрепленного клятвой» (*чжэн и мэн вэй чжи дао*), научающий истинным принципам и законам Трех небес – высших и чистых областей мироздания, населенных небесными божествами. Это было отнюдь не первое появление Старого владыки в мире людей, а потому в сочинении оно названо «новым явлением» (*синь чу*), само же переданное им учение обозначено как «Дао-Путь правильного единства» (*чжэн и*; возможное прочтение - «исправленное единство»). [ЯГ 1196, 1:4b-6a]. Последователи этого учения, принимая «правильную» (*чжэн*; вариант прочтения – «исправленную») веру, стали вносить ритуальный взнос в размере пяти мер риса (*у-доу ми*), а потому его стали обозначать как «Дао-Путь Пяти мер риса» (*У-доу ми дао*). Поскольку учение Правильного единства было даровано Чжан Дао-лину, он становится законным наставником в учении Трех небес и, следуя полученным «откровениям», утверждает систему из 24 округов, должности виночерпиев, преемственность трех первых Небесных наставников и правильный даосский ритуал [Торчинов Е.А., 1993; Филонов С.В., 1999, 2003].

Даже этот краткий обзор некоторых идей, отраженных в сочинении «Сань тянь нэй цзе цзин» дает возможность заключить, что данный письменный памятник является интереснейшим и многообещающим источником по истории формирования даосских представлений о собственной истории. Кроме того, это сочинение впервые в истории даосизма системно отражает мифологизированную историю становления традиции Небесных наставников. Примечательно, что некоторые из отраженных в тексте сочинения идей и представлений продолжают использоваться в литургической практике и современных последователей этой школы. Наконец, рассматриваемое сочинение содержит интересный материал по проблеме методологического единства даосизма – о соотношении организованной даосской религии и народных религиозных верований.

### Литература

- Сань тянь нэй цзе цзин 三天內解經 (Книга-основа, разъясняющая внутреннее [устройство] Трех небес) // ЯГ 1196, СТ 1205, ДЦ 876.  
 Торчинов Е.А. (1993) Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993.  
 Филонов С.В. (2003) Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и Шанцин) // Религиозный мир Китая. Альманах: 2003. – М.: Муравей, 2003. – С. 47-63.  
 Филонов С.В. (1999) Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале «Дао цзана»). Дисс... к.ф.н. СПб, 1999.  
 ДЦ - Дао цзан 道藏 (Даосский Канон). Папки 1-112. – Шанхай: Печатня «Ханьфэньлоу», 1923 - 1926.  
 ЯГ – Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений «Дао цзана»). Сост. Вэн Ду-цзянь. – Бэйпин: Изд. Яньцин-Гарвардского ун-та, 1935.  
 СТ – Schipper K. Concordance du Tao-tsang. – Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975.

**К постановке проблемы этногенеза корейского народа (сравнительный анализ с монголоязычными народами: бурятским).*****Балданова Диана Валерьевна****аспирантка**Бурятский государственный университет*

Этногенез корейцев – одна из наиболее важных и сложных проблем современного корееведения. Несмотря на некоторые успехи в разработке проблемы в целом, многие ее стороны все еще остаются до конца неизученными. Постоянное накопление новой информации по рассматриваемой проблеме, переоценка отдельных методологических подходов вызывает необходимость пересмотра ряда устоявшихся положений.

Актуальность этногенетических изысканий обусловлена также тем, что с их результатами в немалой степени связано положительное решение ряда других вопросов в области материальной и духовной культуры корейского и бурятского этносов.

На протяжении десятков лет многие российские и зарубежные ученые пытались разрешить вопрос о происхождении корейского народа. Версий на этот счет появилось немало, но все они сводятся к одной, самой распространенной версии - версии о трех потоках протокорейских племен, слиянием которых на Корейском полуострове образовался единый корейский этнос, состоящий из протоалтайских или евразийских, протокитайских, протоавстралийских племен. Южнокорейские исследователи считают, что первоначально корейцев ведут свое происхождение из Сибири, откуда они пришли на Корейский полуостров. Их принято называть палеоазиатами. Российские ученые считают, что в период неолита имела место этническая миграция с севера на юг. Носителями культуры протокорейцев были либо палеоазиты, ассимилировавшиеся в дальнейшем пришлыми тунгусами, либо исключительно тунгусы, проживавшие в районе восточной Сибири еще с верхнего палеолита. Кроме двух указанных ветвей отечественные историки также выделяют третью - южную полинезийскую ветвь, основываясь на схожести мифов об основателях корейских государств с полинезийскими мифами: в обоих случаях первопрародители рождены от яйца. Северокорейская теория этногенеза протокорейцев в корне отличается от всех остальных теорий и отрицает тезис об отсутствии связи между палеолитическим и неолитическим населением жителей Корейского полуострова. Ученые КНДР утверждают следующее: на Корейском полуострове, а также прилегающих к нему районах северо-восточного Китая, Маньчжурии и российского Приморья, без какого-либо этнокультурного влияния извне происходило самостоятельное развитие людей палеолита, потомками которых стали люди неолита, населявшие Корейский полуостров. Р.Ш. Джарылгасиновой показано наличие двух этнокультурных комплексов в этногенезе корейцев - северного и южного, где северный компонент увязывается с «алтайскими» группами. В достаточно широком понимании «алтайского» компонента большая роль отводится монголам. Некоторую ясность в конкретизацию монгольских составляющих корейского этногенеза вносят исследования по этнонимам и топонимам древней Кореи.

Основываясь на материалах археологов, историков, этнографов, культурологов, как отечественных, так и зарубежных, следует отметить, что при изучении этногенеза корейцев были выявлены схожие моменты с этногенезом и культурогенезом монгольских народов, а именно бурятского. Прежде всего, по археологическим данным Б.Б. Дашибалова, где отмечается близость курумчинских петроглифов к фрескам Когуре, схожесть планиграфии и архитектуры горных укреплений Байкала и корейских горных крепостей. По Г. Рамстеду и Е. Поливанову, бурятский язык, как один из монгольских языков, входит в алтайскую языковую группу, в которую на основании лексических и грамматических сходжений включен и корейский язык. Также, к

протомонгольским этносам исследователи относят дунху, которые населяли земли Ляодуна и Южной Маньчжурии. Именно здесь осуществлялись этнокультурные контакты предков монголов и корейцев. Затем их исторические пути разошлись: часть дунху участвовала в генезисе корейцев, другая часть под именем хори пришла на берег Байкала. Отсюда в бурятском фольклоре существует упоминание о корейцах, как единокровных братьях, сходные сюжеты о свинье-первопредке. По одному из мифов о предке корейцев Тонмене, которого выбросили в свинной хлеб, свиньи согрели его, и он не умер. В бурятском фольклоре также имеются воспоминания о свинье как о культовом животном, и даже первопредке.

Таким образом, проведя анализ существующих теорий, напрашивается вывод о том, что наиболее достоверной теорией происхождения корейцев является версия о трех потоках протокорейских племен. Опираясь на эту версию, теорию южнокорейских исследователей, теорию Р.Ш. Джарылгасиновой и данные археологических раскопок Б.Б. Дашибалова (Байкальской археологической экспедиции), следует указать, что этногенез корейцев, в большей степени связан с этногенезом монгольских народов, что подтверждается множеством сходных элементов как в этно-, так и в культурогенезе данных народов.

### Литература

1. Воробьев М.В. Древняя Корея: Историко-археологический очерк. М., 1961.
2. Дашибалов Б.Б. На монголо-тюркском пограничье. У-У., 2005.
3. Джарылгасинова Р.Ш. Древние когуресцы. М., 1972.
4. Джарылгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики. М., 1979.
5. Джарылгасинова Р.Ш. Этноним когуре. М., 1970.
6. Корейские предания и легенды из средневековых книг. М., 1980.
7. Тихонов В.М. История Кореи. М., 2003.

### Эволюция традиционного мировоззрения казахской диаспоры Алтайского края

*Кулушпаева Динара Радмировна*

*студентка*

*Барнаульский государственный педагогический университет*

Обычаи и обряды любого народа составляют уникальное и неповторимое отображение его нравственности, мировоззрения, которые представляют интерес, как для историков, так и этнологов. Данное исследование базируется на материалах интервьюирования казахов Угловского района (с. Павловка), казахской диаспоры г. Барнаула при поддержке Центра казахской культуры «Ата-Мура».

Издrevле вопрос о взаимоотношении двух поколений занимал особое место в жизни любых народов, в частности казахов. Почитание старших как часть традиции переходит из поколения в поколение. Раньше старшие устанавливали контроль над всеми сферами жизни младших, а они в свою очередь вынуждены были подчиняться их воле. По мере развития казахского общества и проникновение в него представителей других культур, происходит постепенное изменение традиций и обычаев. Так происходит и с казахами Алтайского края, которые в результате длительного совместного проживания со славянским населением приобрели черты других культур.

В то же время основные черты национальной культуры не потеряли своей силы и до сих пор присутствуют в жизни казахов Алтайского края. Сведения, относящиеся к началу XX вв., и анализ собранных материалов в рубеже 1990-х – 2000-х гг. свидетельствуют о том, что свадебная обрядность подверглась существенным изменениям. В XIX в. исследователь А.И. Левшин отмечал, что казахи, следуя Аль-

Корану, соблюдают многоженство. Число жен, однако же, редко соответствовало желаниям мужей, потому что они приобретали их покупкою, которая называлась калым и возрастала с количеством жен, так что вторая стоит дороже первой, третья - дороже второй и так далее. Согласно этому правилу, несколько жен мог иметь только богач, а простолюдины - только по одной. Молодые мужчины выбирали первых жен по назначению родителей, девушки же, всегда были подчинены их воле.<sup>1</sup>

Несомненно, что в результате советского прошлого свадебный обряд казахов значительно изменился, модернизировался. В настоящее время изменения, произошедшие в свадебном обычае, показывают, что при выборе супруга главную роль теперь играет сама молодежь. Так же по материалам обычного права казахов, упоминается существование левирата. По данному обычаю бездетная вдова должна была выйти замуж за старшего или младшего брата покойного мужа.<sup>2</sup> В настоящее время этот обычай потерял свою силу. В тоже время внутреннее содержание свадебной обрядности сохраняет национальный колорит, выражающийся в обрядовой стороне, сватовстве, взаимном приглашении и одаривании подарками и т.д.

Произошли изменения и во взглядах на межэтнические браки. Созданию брачных союзов уже не могут помешать, как бывало прежде, ни этнические, ни религиозные предрассудки. Свидетельством этого является повсеместный рост межэтнических браков. Так в полиэтнических селениях казахи указывали, что этническая принадлежность не имеет значения, самое главное - личные качества, уважение национальных обычаев и традиций. Установка на заключение моноэтнических браков характерна для жителей моноэтнических селений, ориентированных на традиционную культуру, связанных, в частности, с определенными нормами взаимоотношений между поколениями, супругами, системой родственных связей и т.д. Определенный интерес представляют изменения в возрастной разнице между супругами и в самом возрасте вступления в брак. Молодежь вступает в брак после продолжительного знакомства в процессе трудовой деятельности, по месту жительства, а так же в ходе учебы в различных учебных заведениях, что, в свою очередь, намного расширило брачный круг, включая представителей других национальностей.

Неотъемлемой частью духовной жизни казахов является погребальный обряд, который в своей основе не претерпел существенных изменений. Сейчас, как и раньше, большая часть казахского населения Угловского района Алтайского края следует обычаю и не указывает имени погребённого.

Пройдя такой долгий путь в своем развитии казахская культура, конечно, же, претерпела большие изменения во всех сферах жизни. Так, например, уважение старших сегодня, скорее внешнее следование традициям без понимания главной духовной ценности. Этнодемографическое доминирование русскоязычного населения привело к тому, что выросло поколение молодежи, незнающее родной язык или владеющее им на примитивном, бытовом уровне. Произошла так же переориентация ценностей. Несмотря на это, казахи смогли сохранить главные неотъемлемые черты нации, доносящие до нас все своеобразие их культуры.

#### Литература:

1. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Алматы: Санат, 1996. 428 с.
2. Аргымбаев Х.А. Историко-культурные связи русского и казахского народов. Павлодар: НПФ "ЭКО", 2005. 244 с.

---

<sup>1</sup> Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Алматы, 1996. С. 334.

<sup>2</sup> Аргынбаев, Х. А. О некоторых пережиточных формах брака у казахов. Т. 10. Павлодар, 2005. С.8.

3. Материалы по казахскому обычному праву: сборник. Алматы: ТОО Жалын баспасы, 1998. 463 с.
4. Шалгинбаева С.Х. Свадебные обряды казахского городского населения в конце 90-х гг. XX в. // Вестник МОН НАРК. 2000. №4. с.89-92
5. Калышев А.Б. Современная брачная обрядность казахов // Вестник Каз ГУ. Серия историческая. Алматы. 1995. с.64-65.

### Темпоральность Торы в раввинистической литературе

*Запримова Ольга Михайловна*

*соискатель*

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова*

Появление в раввинистической литературе элементов "внеисторического" мировоззрения, пришедших на смену библейскому историзму, дало ряду исследователей основание для утверждения, что раввинистическая литература, по сути своей, совершенно вневременна и внеисторична. Атемпоральность раввинистического представления о Торе обычно противопоставляется христианской обостренной темпоральности, пониманию Закона как чего-то преходящего, ограниченного временем и привязанного к нему. На самом деле, как в ранне-христианских источниках можно найти следы атемпорального подхода, так и в раввинистических источниках присутствуют элементы темпорального отношения к Торе.

Автор сообщения склонен объяснять причины со-существования обеих, казалось бы взаимоисключающих концепций тем, что они зародились и развивались в одной культурной среде, решали схожие (а иногда те же самые) проблемы бытия, пользовались общими понятиями и экзегетическими подходами. Попытаемся понять, насколько раввинистическая литература содержит в себе, в дополнение к, на первый взгляд представляющимися "естественными" для нее, представлениям о вечности и неизменности Торы, дополнительную концепцию историчности Торы; насколько она разделяет эту концепцию с ранним христианством и в какой степени эти две традиции могли повлиять друг на друга в выработке вариантов решения этой сложной проблемы бытия.

\* \* \*

В раннем христианстве следует различать подходы к Торе в изречениях Иисуса, передаваемых первоначально изустно и записанных позже, и в посланиях Павла. Вопрос о том, следует ли иудаизму ожидать появления новой мессианской Торы в приближающемся конце времен, или скорее ожидать полного упразднения существующей Торы, занимал далеко не последнее место в богословских спорах, начиная с конца периода Второго Храма. Иисус утверждает атемпоральность Торы: *Не думайте, что Я пришел отменить Закон или Пророков. Не отменить Я пришел, а исполнить. Говорю вам: пока не исчезли земля и небо, даже самая малая буква не исчезнет в Законе* (Мф 5:17,18; Лк 16:17). Анализ деяний Иисуса, повествований о его делах милосердия и исцелениях, как и его изречений, свидетельствует о ранней стадии противостояния внутри фарисейской традиции между традиционным толкованием Торы и новым толкованием тех же вопросов Иисусом. В посланиях Павла разрыв с фарисейской концепцией Торы выражен гораздо сильнее. У Павла, при всех его утверждениях о святости и ценности Закона, последний абсолютно атемпорален. Временные рамки Закона связаны с появлением харизматической фигуры, знаменующей собой *конец дней, завершение срока, полноту времен* и т.п.

\* \* \*

Если мы попытаемся сравнить ранне-христианские представления о темпоральности Закона с отдельными фрагментами раввинистических источников, то

обнаружим традицию, указывающую на то, что мудрецы думали об ограничении действия Торы во времени - *мир должен существовать шесть тысяч лет. В течение первых двух тысяч лет был хаос; затем две тысячи лет Торы; следующие же две тысячи лет - мессианская эра* (ВТ Санхедрин 97а-б, Авода Зара 9а; Элияху Раба 2). Мы найдем в раввинистической литературе следы спора о том, будет ли Закон Моисея актуален в мессианские времена или будет дана новая Тора - *Тора Мессии* (БР 95:3), причем *Тора, которую человек изучает в этом мире - пустое по сравнению с Торой Мессии* (Кохелет Раба 11,1). Мы приведем свидетельства раввинистических дискуссий, о том, что Тора сохранит свою актуальность в *мире грядущем*, который воспринимается мудрецами как мир после смерти (личный эсхатон) и мир после воскрешения из мертвых (всеобщий эсхатон) - Ваикра Раба 13,3; Тхилим 146:4; ВТ Брахот 17а и др. Таким образом, можно утверждать, что в раввинистической литературе присутствуют следы тех же представлений о темпоральности Торы, которые мы находим в Новом Завете.

На основании проведенного исследования можно предположить, что споры о темпоральности и атемпоральности Торы имели место в фарисейских школах еще при жизни Иисуса и Павла. Последний развил и довел до логического завершения одно из представлений, которое существовало в конце эпохи Второго Храма. При разделении путей иудаизма и христианства споры о темпоральности/атемпоральности Торы оказались в центре противоречий. В иудаизме утвердилось одно из мнений, в христианстве - другое, но следы противоположных концепций сохранились в литературных источниках обеих религий.

### Литература

1. Ковельман А.Б. (2007) Эллинизм и еврейская культура. М.: Мосты культуры.
2. Канонические Евангелия. Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой. (1993) Под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко, М.: "Восточная литература", Наука.
3. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. (2001) Под ред. А. Штейнзальца и С. Аверинцева. М.: Институт изучения иудаизма в СНГ.
4. Neusner, J. (1999) History, Time and Paradigm in Classical Judaism //Approaches to Ancient Judaism. v. 16/ University of Florida.

### Апотропеическое значение печати в охранительной магии турок

**Иванова Вероника Витальевна**

*аспирантка*

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера)*

Печать как апотропей – явление широко известное во многих культурах. Магический принцип «запечатывания», который мы можем отнести к таким приемам охранительной магии как преграда и укрывание (Левкиевская, 2002), призван не позволить зловредным духам войти в человека, животное или предмет и завладеть ими. Более того, печать, подобно ключу, может закрывать самих демонов в какой-либо емкости, как то происходит в популярном сюжете о джинне, запертном в бутылки печатью Соломона, одним из самых значимых элементов турецкой охранительной магии.

Печать Соломона – пяти- или шестиконечная звезда, образованная тремя и двумя треугольниками соответственно - широко распространенный древний магический символ, появляющийся уже в бронзовом веке. В турецкую магию печать Соломона (Hz. Süleyman'ın mührü или mühr-i Süleyman) вошла под влиянием общемусульманской традиции, а также благодаря античному наследию, к которому турки приобщились в Анатолии. Несмотря на использование в турецкой государственной символике пятиконечной звезды, по популярности она значительно уступает шестиконечной.

Изображение гексограммы можно встретить на анатолийских коврах, на стенах мечетей и дворцов (например, Зеленой мечети в Бурсе и Топкапы в Стамбуле), на шелковых знаменах эпохи Сулеймана Великолепного, на безымянных могильных камнях Восточной Анатолии, на клинках турецких ятаганов (в частности, на экземплярах МАЭ РАН, Эрмитажа (Миллер, 1953), ГМВ (Кулланда, 2008) и ГИМ (Аствацатурян, 2002)), на ювелирных украшениях и амулетах. Конкуренцию ей составляет лишь звезда восьмиконечная, образованная наложением двух квадратов – наследие сельджукской эпохи. Однако на нее не распространился авторитет иудейского царя, одного из мусульманских пророков Сулеймана (в сознании турок сливавшегося с образом султана Сулеймана Великолепного).

Образ Сулеймана прочно связан с легендой о кольце, на котором были изображены звезда, религиозно-магическая формула «бисмилла» и сокровенное имя Аллаха. В этом кольце заключалась данная Сулейману Аллахом магическая власть над всеми живыми существами, что нашло отражение в Коране без упоминания, однако, самого кольца (27:15-17, 38:41; 38:35-40).

Охранительная функция печати Сулеймана заключается в ее магической власти над представителями иного мира: джиннами и шейтанами. Она должна наделить человека тем же безграничным могуществом, которым обладал Сулейман, и таким образом обезопасить его. Помимо этого, через уподобление Сулейману запрещенную самим пророком Мухаммедом магию печать переводит в разряд дозволенной, ведь по просьбе Сулеймана сам Аллах передал ему эту силу (38:35-40). Образ желанной магической власти отражен в турецкой поговорке: «У кого печать, тот и Соломон» (Mühür kimde ise Süleyman odur).

Стремление воспроизвести то самое волшебное кольцо Сулеймана привело к широкому распространению колец-печатей с изображением звезды и «прекрасных имен» Аллаха (Güzel İsimler). Традиция изготовления колец-амулетов с изображением звезды, чаще пятиконечной, существовала и у византийцев. Считалось, что эта «печать Бога» (Sphragis Theou) была послана Соломону через архангела Михаила, чтобы царь победил демонов и вернул здоровье больным (Köroğlu, 2004).

Печать Соломона украшает большую часть турецких золотых, серебряных и медных печатей-талисманов, нередко выполненных в форме руки (pençe-i âl-i abâ) или меча Зульф리카ра (Berk, 2004). Эти печати многократно умножали свою силу через воспроизведение магических знаков и надписей на новых амулетах.

Также печатью Соломона называют ряд из 7 символов ближневосточного происхождения, лишь один из которых поддается расшифровке (собственно, звезда). Чаще всего эти символы располагаются в первой строчке семистрочного магического квадрата, в котором ниже следуют имена Аллаха, королей джиннов, ангелов, названия планет, различные числа, полученные через сложные подсчеты цифровых значений букв (ebcet hesabı) и астрологические изыскания (например, см: Budge, 1968, 40).

Однако магическая функция печати в турецкой традиции не всегда связана с именем Сулеймана. Не менее известна легенда о «семи спящих отроках эфесских», изложенная в Коране [18:9-14]. Имена людей пещеры (ashab al-kahf) (Mekselin, Yemliha, Mislina, Mernuş, Sazenuş, Debrenuş, Kefestetayuş) получили славу сильнейших магических средств, а именем их собаки (Kitmir) стали запечатывать письма и важные документы.

Еще одна важная печать – тугра – монограмма султана. Первоначально являвшаяся личной подписью, позже она превратилась в печать и символ данной Аллахом власти султана. Сама принадлежность ее к божественному источнику власти придавала ей особый магический статус, обусловив ее применение не только на документах, марках, орденах, флагах, печатях и зданиях, но и на амулетах. Сам процесс написания тугры нередко сопровождался молитвами, а изображение дополнялось строками из Корана.

Стоит отметить, что амулеты-печати с тугрой первоначально были доступны лишь малому кругу лиц, так как монополию на использование «герба дома Османов» имел султан и ряд визирей. Использование в качестве амулета печати с королевским именем было знакомо уже в Древнем Египте. Если подобная печать имела контакт с самим правителем, она наделялась особой сакральностью.

Тугра, по легенде произошедшая из отпечатка руки султана Орхана, и ее сходство с рукой означало фактическое прикосновение султана к любой вещи, на которой размещалось ее изображение. В результате, сакральностью стала обладать уже сама ее форма, а содержание могло сильно разниться от первоначального. Так, например вышитое бисером панно №6798-1 в фондах МАЭ РАН представляет собой выписанное в виде тугры выражение «бисмилла».

И напоследок, главным символом печати, знаковым для всей мусульманской культуры выступает сам пророк Мухаммед. Его пророческая миссия была подкреплена видимым свидетельством - «печатью пророчества» (nübüvvet mührü), родимым пятном между лопатками. Кроме того, он сам явился печатью, став последним в цепи посланных Аллахом на землю пророков. Его имя является - один из главных апотропеев в турецкой охранительной магии.

### Литература

1. Аствацатурян 2002 - Аствацатурян Э.Г. Турецкое оружие. С-Пб, 2002.
2. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
3. Кулланда М.В. Эволюция ремесленного производства как отражение перемен в жизни Османской империи XVI-XIX в. (по материалам музейных коллекций). Кандидатская диссертация. М., 2008.
4. Миллер Ю.А. Художественное производство холодного оружия в Турции в XVI – XVIII в. (по материалам Государственного Эрмитажа). Л., 1953.
5. Budge E.A.W. Amulets and Talismans. New York, 1968.
6. Berk S. Ottoman talismanic seals // Art and culture magazine. 2004, issue 12.
7. Çoruhlu Y. Türk mitolojisinin anahtarları. İstanbul, 2006.
8. Köroğlu G. Byzantine amulets illustrated by examples from the Haluk Perk collection // Art and culture magazine. 2004, issue 12.
9. Kaymaz R. Osmanlı Padişahlarının Tuğraları. Ankara, 1999.

### Отражение социальных проблем современной Японии сквозь призму анимационного искусства

*Кондрин Роман Евгеньевич*

*студент*

*Магнитогорский Государственный Университет им. Г.И. Носова*

Не является секретом тот факт, что именно искусство является «барометром» настроений в обществе. С древнейших времен художники и писатели, в роли которых часто выступали религиозные деятели и философы, отражали в своих работах насущные социальные проблемы. В XX в. к традиционным видам искусства присоединились кино и телевидение, которые стали основным источником информации для людских масс, что, в свою очередь, сделало их надежным индикатором для анализа возникающих социальных тенденций.

Одна из главных проблем Японии на современном этапе – продолжающееся старение нации. В то время как, в отсутствие полезных ископаемых, основным источником конкурентоспособности страны на мировой арене является квалифицированная рабочая сила, в Японии доля работоспособного населения постоянно снижается. В таких условиях на первый план выходят социальные проблемы

молодежи, т.к. именно молодое поколение является главной ценностью нации, является той силой, что должна удерживать страну в числе наиболее развитых.

В отличие от западной культуры, где анимационное искусство традиционно воспринимается как рассчитанное исключительно для детей, в Японии оно представляет собой часть широкого культурного пласта предназначенного для всех возрастов, но основными его потребителями являются люди до 30 лет. Поэтому рассмотрение именно анимационных произведений позволит выделить те проблемы, которые проявляются на современном этапе и определяют будущее развитие японского общества.

Анализ вышедших в последние годы произведений позволил выделить следующие категории социальных проблем: поиск жизненного пути как обучающимися, так и молодыми специалистами; изменение отношения к традиционным общественным ценностям; высокий уровень самоубийств в стране; появление особой формы социофобии «хикикомори».

Проблема поиска жизненного пути проявляется во многих произведениях, но наиболее ярко в таких как: «Мед и клевер», «Nodame Cantabile», «Нана», «Генсикен».

«Мед и клевер» - история о студентах колледжа искусств, пытающихся понять, зачем вообще они изучают искусство, что ждет их в дальнейшей жизни, как приобретаемые знания и опыт могут быть полезны в «реальной, взрослой» жизни. Такие вопросы задают себе многие молодые японцы, и так же, как и герои аниме не находят на них правильных и точных ответов. В данном произведении четко прослеживается важная для общества проблема: отрицание молодежью стиля жизни своих родителей. Старшее поколение японцев находило цель жизни в служении идеалам общества, идеалам коллектива. Нужды страны, нужды компании ставились выше личных, что привело к формированию особой жизненной позиции: получить образование, поступить в крупную корпорацию или государственную структуру, проработать там всю жизнь, выйти на оплачиваемую пенсию. Герои данного произведения знают, что старшее поколение не может помочь им найти путь, позволяющий жить в современном мире, следовать своей собственной цели и одновременно оставаться частью общества.

Проблема изменения отношения к традиционным ценностям с одной стороны является обособленным процессом, возникшим как часть процесса секуляризации, с другой стороны это ответная реакция на предыдущую проблему. Молодые люди сначала отрицают все ценности, чтить которые их воспитывало общество. А после понимают, что отбросили слишком многое и пытаются вернуть себе некую часть культурного наследия своей нации. С религиозной точки зрения эти вопросы хорошо рассмотрены в таких произведениях как: «Хранительницы», «Волчица и специи», «Инари в нашем доме». На протяжении столетий японское общество было очень религиозным, в стране были широко распространены и буддийские, и синтоистские учения. Сейчас же люди не просто утрачивают веру, они теряют большее – теряют связь друг с другом. Еще несколько десятилетий назад важной формой социальной жизни было посещение храмов во время праздников (Новый год, «Золотая неделя», летние фестивали). Каждый район жилой застройки формировался вокруг определенного храма, все местные жители регулярно встречались, посещая его, что способствовало формированию широких социальных сетей. Сейчас данная часть культуры и истории страны теряет свою значимость, что порождает определенное социальное беспокойство.

**Развитие семантического образа моста  
в культурном пространстве города – от Эдо к Токио  
(на основе анализа городского пейзажа Эдо и Токио в путеводителях и гравюрах)**

*Лещенко Ксения Андреевна  
аспирантка*

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова*

В начале XIX века на первый план в японской гравюре выходит жанр городского пейзажа. Его развитию способствовало появление в XVII веке путеводителей по знаменитым местам (*мэйсёки* и *мэйсёдзюэ*), что стало следствием ослабления ограничений в передвижении по стране. Количество пейзажных гравюр с изображением города Эдо – политического центра Японии – также многократно увеличилось.

Поскольку город вырос из рыбацкой деревушки, обращенной к океанскому заливу и расположенной в устье реки Сумидагава, можно говорить о том, что водная стихия в Эдо изначально была одной из главных субстанций, которая влияла на формирование и развитие города, чья история, соответственно, неразрывно связана с возведением мостов через реки и многочисленные каналы.

Количественный анализ содержания гравюр наиболее известных пейзажистов эпохи Эдо (всего рассмотрено двести гравюр таких художников, как Кацусика Хокусай, Андо Хиросигэ, Сётэй Хокудзю, Утагава Тоёкуни) с изображением городского пейзажа показывает многочисленность (более ста) гравюр с изображением моста, что дает право утверждать: мост в Эдо был одним из самых символически нагруженных объектов культурного пространства города. Именно поэтому мост был выбран нами как объект исследования, а гравюры стали основным источником, т.к. дают возможность наиболее наглядно выявить основные символические значения моста в городском пространстве.

(1) В период Эдо (1603-1867) расположение городских районов было пространственным выражением сословной структуры общества: замок сёгуна и окружавшие его усадьбы даймё (высшего слоя военно-феодалного дворянства) были отделены от городских кварталов, где жили торговцы и ремесленники (*тёнин*) целой системой рвов и каналов. Таким образом, мост символически соединял господствующее сословие и остальные сословия, разделенные между собой самой пространственной структурой города.

(2) С ролью городских рек как посредника для общения, отдыха и раскрепощения связано символическое восприятие моста как места освобождения от сословных различий, поскольку это особое значение рек ярче всего проявлялось именно в тех местах, где их пересекали мосты. Здесь с начала XVIII в. часто создавались противопожарные пустыри, на которых формировались центры развлечения, заполненные лавками и балаганами. Складывающаяся в этих местах атмосфера удовольствия и веселья стирала социальные различия, давала людям всех сословий возможность условного «бегства» из-под гнета сословных ограничений. А сами мосты воспринимались как символический «вход» в эту атмосферу.

В период Мэйдзи (1868-1912) город получил новое имя Токио и официальный статус столицы государства – места проживания императора. Открытие страны для внешней торговли в конце 1850-ых гг. сделало Токио еще и «витриной страны», по которой иностранцы должны были судить о степени ее модернизации. В центре Токио был создан городской пейзаж в западном стиле, включавший здания европейского вида, железные дороги, новые каменные мосты.

Строить новые объекты и здания часто стали на берегах рек и возле мостов. Причину этого можно увидеть в том, что пространство перед мостами, где было оживленное движение и открывался широкий вид на реку, традиционно собирало людей и притягивало людские взоры. Поэтому оно стало самым подходящим местом для того,

чтобы «прорекламирывать» жителям новые здания, ставшие символами новой «просвещенной цивилизации».

(3) Мост в городских пейзажах этого периода становится символом инноваций, заметно стремление художников изобразить именно на фоне моста новые явления эпохи - европейские здания, каменные набережные, линии электропередач, рикшей, людей в европейской одежде. Теперь мост связывает две эпохи, прошлое и будущее, «ведет» зрителя в новый мир, становясь «воротами» проникновения новой цивилизации.

(4) В 1869 г. в Эдоский замок переехал император, жилище сёгуна превратилось в Императорский дворец, а мост Нидзюбаси между дворцом и остальным городом стал символически соединять сакральное (связанное с присутствием божества - императора) и не-сакральное пространство.

Главным выводом аналитического исследования можно сделать следующий: в период Эдо в городе Эдо мост являлся символом соединения господствующего сословия и остальных сословий (1) и символом освобождения людей от сословных различий (2), в период Мэйдзи в городе Токио, где сословные различия уже не играли особой роли, мост стал символом соединения различных эпох (3) и соединения пространства обитания императора с остальным городом (4). Таким образом, главным направлением развития символического образа моста в культурном пространстве Эдо и Токио было связывать то, что в каждый конкретный период необходимо было связать в городе, разделенном не только природными, но и сословными и историческими перегородками.

## **Христианство в Корее: особенности проникновения и распространения**

*Мазурика Юлия Владимировна*

*аспирантка*

*Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина*

Географическая отдаленность, недостаточный уровень развития судоходства, колониальное освоение европейскими государствами других регионов Востока и, не в последнюю очередь, политика строгой изоляции от внешнего мира, веками проводившаяся Китаем и Кореей были причиной отсутствия контактов между корейцами и христианами. Поэтому первые непосредственные связи между корейцами и христианами начались сравнительно поздно – в конце XVII в., тогда как в Китае в первый раз оно проникло в VII в. и начало распространяться в XIII-XIV в., а в Японии - с XVI века. По сравнению с другими странами Восточной Азии история распространения христианства в Корее довольно нетипична. Проникло христианство в Корею гораздо позднее, чем в Японию и Китай, без непосредственного участия западных миссионеров, чисто литературным путем, а его распространение было достаточно быстрым, успешным и, опять-таки, не являлось результатом деятельности иностранных представителей. В силу того, что проповедниками христианского учения являлись сами корейцы, преследования христиан возникли позже, а само христианство привилось крепче, нежели в Японии и Китае, где огромные усилия западных миссий в этот период не привели к значительным результатам.

Впервые с западной цивилизацией и христианством в частности корейцы познакомились в период японо-корейской войны (1592-1598 гг.). Ввиду того, что среди японских солдат было множество христиан, армию Тоётоми Хидэеси сопровождал португальский иезуитский священник Грегорио де Геспедес, который прожил около полутора лет в Пусане, где и пытался проповедовать христианство. Однако количество принявших христианство в этот период остается неизвестным. Представляется вполне очевидным, что успеха его миссионерская деятельность не имела, поскольку в условиях войны воспринималась корейцами как захватническая и враждебная (Kim Duk-Whang, 1988, p. 272-273). Более тщательно с христианством корейцы познакомились в Китае, где

члены корейских миссий встречались с действовавшими там христианскими миссионерами. Через них в Корею, проводившую с середины XVII в. политику самоизоляции и ограничения контактов с внешним миром, попадала религиозная литература, переведенная с европейских языков на древнекитайский. Попадавшая в Корею западная литература, в том числе и христианские трактаты, вызвала большой интерес среди образованной части населения, став с середины XVII в. объектом пристального изучения. Так, например, в 30-е гг. XVII в. в руки корейских послов в Пекине попала работа итальянского иезуита М. Риччи «Истинное понимание Господа». Переведенная на китайский язык и изданная в Пекине в 1603 г., она должна была первым делом убедить представителей конфуцианской цивилизации в том, что главные положения христианской религии ничуть не противоречат заветам древних мудрецов Срединной империи. Такой подход в значительной степени оправдал себя – первыми христианами в Корее стали известные сирхакские ученые Ли Ик (1682-1783) и его ученик Ян Джонбок (1712-1791) (Kim Young-Gwan, 2002, p. 71).

В 1770-х гг. в Сеуле возник кружок молодых конфуцианцев, которые занимались изучением христианства по книгам католических священников, проповедовавших в Китае. Новое учение настолько охватило умы этих корейцев, что они начали на практике осуществлять то, что им удавалось узнать из книг, однако многое в этом учении требовало для них разъяснений и дополнений. В этой связи в конце 1783 г. они решили поручить Ли Сын Хуну (1756-1801), одному из членов кружка, имевшему возможность сопровождать своего отца, назначенного посланником в Пекин, собрать более точные сведения о христианской религии. По прибытии в Пекин, Ли Сын Хун имел несколько встреч с католическими миссионерами, которые не только подробно ознакомили его с христианской религией, но и крестили его, назвав Петром, в надежде, что он будет «первым камнем» в основании корейской церкви. Его примеру последовали и другие члены посольства – Ли Бёк, Квон Ильсин (Grayson James H., 1985, p. 72). По возвращении в Корею ими была создана первая католическая община (1784 г.).

Благодаря сочувствию оттесненных от власти янбанских группировок и популярности в страдавшей от феодального гнета крестьянской среде, число приверженцев христианства стало быстро расти, что не могло не вызвать беспокойства корейского правительства. Существовая без священников и руководителей, и не имея возможности получить их из Китая через зорко охраняемую границу, корейцы-христиане сами создают свою иерархию, состоящую из епископов и священников, которые крестили, исповедовали и причащали народ. Однако с первых дней католическая община наталкивается на запреты и преследования со стороны государства. В христианстве правящие круги во главе с королем увидели опасность традиционным устоям корейского общества, поэтому на протяжении столетия власти ведут отчаянную борьбу с христианством, вплоть до его легализации в 1880-е гг., организовав в течение 1785-1876 гг. десять крупномасштабных кампаний по искоренению «западной ереси» (Kang Wi Jo, 1997).

Иными словами, несмотря на особенности проникновения христианства в Корею, ответ традиционной культуры на инновацию был на этом этапе традиционен. Множество корейских христиан погибло на плахе и в тюрьмах. Их судьбу разделили и иностранные миссионеры, главным образом – французские и китайские католические священники, тайно проникавшие в Корею из Китая (въезд иностранцев в страну был тогда категорически запрещен) и редко возвращавшиеся назад живыми. Тем не менее, корейская католическая община продолжала существовать и расти. И к моменту фактической легализации христианства в 1880-е гг. численность корейской католической общины превышала 12.000 человек (Choi Jai-Keun, 2006, p. 313). В целом католичество и христианская мораль сумели пустить глубокие корни в Корее и, несмотря на многочисленные гонения, завоевали немалую популярность среди

практически всех слоев корейского общества. Его распространению на первых порах способствовала обстановка общего духовного кризиса, который подорвал позиции традиционных верований и идеологии, в результате чего христианство, придя в Корею и не встретившись с традиционными религиями, почти не столкнулось с тем воинственным неприятием, которое было свойственно многим странам Востока. К тому же знакомство с христианством происходило на два столетия позднее, чем в Китае и Японии, ввиду чего этап знакомства с западной религией прошел для Кореи быстрее и безболезненнее, создав предпосылки для более тесного общения в условиях уже полной легализации деятельности христианских миссионеров.

### Литература

1. Choi Jai-Keun (2006) *The Origin of the Roman Catholic Church in Korea: An Examination of Popular and Governmental Responses to Catholic Missions in the Late Chosôn Dynasty*, Norwalk, CA: The Hermit Kingdom Press.
2. Grayson James H. (1985) *Early Buddhism and Christianity in Korea: A Study in the Emplantation of Religion*, Leiden: E.J. Brill.
3. Kang Wi Jo (1997) *Christ and Caesar in Modern Korea: A History of Christianity and Politics*, SUNY Press.
4. Kim Duk-Whang (1988) *A history of religions in Korea*. Seoul:Moohhwa-sa.
5. Kim Young-Gwan (2002) *The Confucian-Christian Context in Korean Christianity // Asian Review*, №13, p. 70-91.

### Хадж мусульман России: из прошлого к настоящему

**Нуриманов Ильдар**

*магистрант*

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова*

*«И возвести людям о хадже: они придут  
к тебе пешком и на всяких тощих, которые  
приходят отовсюду».*

Хадж – это священный ритуал для каждого мусульманина, мечта, порой несбыточная, хоть раз в жизни осуществить бы эту мечту! Его ждут, его жаждут, к нему готовятся всю жизнь. В период хаджа пустеют города и поселки не только Саудовской Аравии, но и многих ближних и дальних мусульманских стран. Миллионы людей тянутся в одну точку земного шара. Именно в ту точку, куда каждый день буквально обращены лица и молитвы более одного миллиарда человек, наполняя ее магнетической энергией круглыми сутками, целыми днями, месяцами, годами, веками...

С тех пор как простые смертные стали перемещаться на самолетах, совершить хадж стало под силу многим – даже немощным старикам и старушкам, были бы только деньги. Еще в XIX веке отправиться в дальний путь к святым местам могли позволить себе немногие – лишь самые смелые и выносливые. Впрочем, согласно Исламу, считается, что Аллах дарует прямую дорогу в рай тем, кто закончил свой жизненный путь во время совершения хаджа.

### Исторический экскурс

Период паломнического движения мусульман, проживавших на территории современной России с IX по XV вв., малоизучен, так как в этот временной отрезок просуществовали столько государств и ханств, что одни исчезали, другие мигрировали, третьи сливались с другими культурами, теряя свою религию и прошлое. Только будучи централизованным и постоянным государством стало возможным восстановить и сохранить свои традиции и историю.

Середина XVI в. в истории России имеет особое значение. В это время происходит присоединение и освоение новых земель. Россия стремилась обезопасить себя от набегов врагов с южных границ, с одной стороны, и выйти на восточный рынок, с другой. Для нашего исследования особенно важен тот факт, что территории с коренным населением, исповедующим Ислам, были включены в состав Российского государства. В 1552 году Иван Грозный осуществил поход на Казанское ханство, через четыре года, в 1556 году, было присоединено Астраханское ханство, в 1567 году территория современной Чувашии и большая часть Башкирии добровольно вошли в состав России. Ногайская Орда тоже признала свою зависимость в ту же эпоху. В 1582 году Ермак проник на территорию Сибирского ханства и разбил войска хана Кучума. Таким образом, весь Волжский торговый путь оказалась в руках Русского государства. Следствием этого стало расширение связей с народами Северного Кавказа и Средней Азии – т. е. с мусульманами.

Падение Казанского ханства в 1552 году и последовавшее за этим завоевание Московской Русью обширной, раскинувшейся от Волги до Сибири мусульманской ойкумены – Астраханского, Сибирского, Касимского и, наконец, Крымского ханств – стали поворотным в истории народов этого огромного региона. Процесс централизации Руси вокруг Москвы, начатый еще «собирателем земли Русской» Иваном Калитой, во второй половине XV века завершается образованием Московского государства. Его официальной идеологией стала опирающаяся на антично-византийское наследие православно-церковная доктрина. Вскоре после этого началась ликвидация всех форм мусульманской государственности (включая и религию), которая сопровождалась внедрением в христианскую среду идей борьбы с инаковерием. Например, в богословских трактатах писателя-публициста первой половины XVI века Максима Грека содержалась изобилующая нападка и искажениями полемика с исламским вероучением.

С приходом к власти династии Романовых отношение православной Руси к Исламу официально закреплялось в царском указе от 16 мая 1681 года, в котором нетерпимость к магометанству приобретает характер государственной политической установки. В петровскую эпоху политика гонений в отношении Ислама, состоявшая в насильственной христианизации тюркоязычного населения, уничтожении мусульманского духовенства и мечетей, привела к тому, что Ислам практически был исключен из активной социальной и культурной жизни народов, некогда его исповедавших. Религиозные преследования заставляли мусульман искать спасения в бескрайних сибирских просторах, где они на освоенных землях старались сохранить свою веру, либо переселяться поближе к единоверцам – в Среднюю Азию (Бухару, Самарканд и Хиву), на Северный Кавказ, в Крым и Малую Азию.

О паломничестве мусульман, вплоть почти до образования ОМДС в 1788 году, ввиду того, что они подвергались религиозным притеснениям и массированному экономическому гнету со стороны «православной правящей элиты», сохранилось мало сведений. Такая антимусульманская политика вынуждала татар-мусульман Поволжья и Центральной части мигрировать и в первой половине XVIII века в более спокойные и менее освоенные районы Приуралья. В материалах заседаний Екатерининской комиссии за 1767–1769 гг. видно, что депутаты-татары, являвшиеся представителями разных сословий, локальных общин и субэтносов, выступали единым фронтом в отстаивании своих религиозных прав как мусульман. Одним из их требований был свободный проезд в Мекку и обратно с выдачей паспортов. Следовательно, российские мусульмане были лишены возможности справить один из главных обрядов Ислама – паломничество (хадж).

Восстание под руководством Батырши, которое имело признаки «борьбы за Магомета» и произошло, как выразился сам Батырша, из-за «...коварно и насильственно

совращенным из веры Ислама... – вернуться обратно...», затем Пугачевское восстание 1773–1775 гг., в котором активное участие приняли татары и башкиры, вынудили Екатерину II изменить свое отношение к «инородцам»-магометанам.

Здесь следует отметить, что в промежутке между 1744 и 1788 гг. происходило юридическое оформление государственно-исламских отношений в целом и отношения правительства к мусульманскому богослужению. Этот процесс начинался с момента «воинствующей христианизации», игнорирования Ислама, запрета на богослужения в мечетях, постепенно переходя к признанию легитимности мечетей и сотрудничеству с мусульманами.

Первым, глубоко символичным шагом, свидетельствующим о наступлении новой эпохи для российского мусульманства, стало введение принципа веротерпимости в 1773 году и строительство новой мечети в Казани. Императорским указом от 22 сентября 1788 года было учреждено Магометанское духовное собрание в Оренбурге (далее ОМДС), аналогичное по своим функциям Синоду, как орган из избранных на определенный срок мусульманских духовных лиц во главе с муфтием и губернских, областных администраций. Временем окончания гонений на Ислам в литературе принято считать год открытия ОМДС. В Крыму в 1794 году духовным главой мусульманской общины России был официально признан муфтий Бахчисарая. В 1784 году восстановили в правах татарских вельмож – мурз и беков, затем всем татарским купцам, торговавшим с Туркестаном, Персией и другими странами Востока, были представлены необходимые для ведения коммерческих дел полномочия. Фактически эти шаги, особенно, учреждение мусульманского религиозного управления, свидетельствовали о структурировании Ислама в общеимперское правовое пространство и означали признание религиозных прав уцелевшего мусульманского духовенства и рядовых мусульман Российской Империи.

Вторая половина XVIII в. – это время образования российской мусульманской общественности, консолидации мусульман. Все требования, направленные властвующей элите Российской империи, являлись единым для всех мусульман внутренней России.

Первый указ о хадже был подписан императором Александром I 23 марта 1803 года, разрешавший бухарцам, проживающим на территории России, получать паспорта и совершать хадж в Мекку.

С 70-х годов XIX века проблемы хаджа мусульман – подданных России, становятся активно обсуждаемыми во внешнеполитических ведомствах – министерстве иностранных дел, посольстве в Константинополе, консульстве в Джидде, открытом в 1891 году. Более того, к этому вопросу были привлечены главы администрации тех регионов, где компактно проживали мусульмане – Новороссийский, Туркестанский, Бессарабский генерал-губернаторы и Кавказский наместник. Причиной тому, в основном, явилась Кавказская война 1818–1864 гг. и присоединение большей части Туркестана, территорий с мусульманским населением, резко отличавшихся не только от Центра, но и от тех регионов внутренней России, где компактно проживали мусульмане (Поволжье). В верхах требовали от местных чиновников докладывать обстановку, связанную с паломничеством мусульман, и принимали решения на основе этой информации.

Таким образом, XIX век вошел в историю как важный этап завоевательных войн государства, окончательно завершивший становление евроазиатской Российской империи. В 1801 году в состав России вошла Восточная Грузия, в 1809 году – Финляндия, в 1812 г. – Бессарабия. В результате двух войн с Ираном были присоединены азербайджанцы (1813 г.) и армяне (1823 г.). Кавказская война (1817–1864 гг.) завершилась захватом земель чеченцев, ингушей, черкесов и других местных народов. В пореформенный период царизм увеличил территорию государства за счет Кокандского, Бухарского (1864–1865 гг.) и Хивинского (1880–1881 гг.) ханств. Таким

образом, население Средней Азии – узбеки, таджики, туркмены, каракалпаки и другие народы, вошло в состав России. В XIX веке завершилось присоединение и земель казахов.

Российские власти выдавали мусульманам-паломникам паспорта с крайней неохотой, поскольку считали, что хадж приносит Турции громадную материальную пользу пожертвованиями, употребляемыми и на военные нужды, а также полагали, что во время хаджа появляются и развиваются разные эпидемические болезни, главным образом холера и чума.

Статистика, которую вела российская администрация, тоже вызывала беспокойство. Так, ею было установлено, что в 1898 году Мекку посетили 1795 российских подданных, причем около трех четвертей паломников из Средней Азии были выходцами из Ферганской долины, которая считалась неблагонадежным регионом, склонным к восстаниям. Однако паломники уходили в Мекку и без паспортов. Как отмечал один из тогдашних туркестанских журналов, «хаджи, снабженные по невозможности получения русских паспортов, бухарскими или даже китайскими билетами... подвергают себя со вступлением на афганскую территорию вплоть до Пешавера и Кветты всяким случайностям и целому ряду притеснений и невообразимых поборов». Те же, кто выбирался из Афганистана живым, становились объектом махинаций и злоупотреблений многочисленных проводников – «далилей» и местных чиновников. Часто бедуинские племена нападали на паломников, грабили и убивали, после чего Мекканским властям даже приходилось заключать особые соглашения, гарантировавшие безопасность паломников за определенную сумму.

На рубеже XIX–XX вв. в хадж выезжали примерно от 5 до 10 тысяч российских мусульман. В советское же время совершить хадж удавалось только малому количеству россиян. Репрессии, атеистическая система коммунизма сыграли свою роль. К примеру, в 1955 году из СССР паломников было всего лишь 20 человек. И это из многомиллионной страны! Все изменилось после перестройки.

#### Современность

В Российской Федерации и других странах СНГ после распада Советского Союза, с 1990 года, наметилась тенденция к увеличению числа желающих совершить хадж. Причиной этому, во-первых, стала смена власти: с изменением государственной атеистической идеологии с формулой «религия – опиум для народа» и с изменением формы государственности представители различных конфессий получили возможность свободно совершать религиозные обряды – в т. ч. и мусульмане. Во-вторых, дипломатические отношения СССР и КСА в 1937 году были разорваны и лишь в 1990 году восстановлены, сразу после чего первые российские мусульмане, в количестве 1500 чел., получили бесплатные приглашения от короля Саудовской Аравии совершить хадж.

За последние восемь лет (2000–2008 гг.) количество паломников из России растет многократно, и измеряется сегодня уже не сотнями, а тысячами человек – и это несмотря на повышение стоимости хаджа. Если в 2000 году общее число отправившихся в хадж из России составляло более 3 тысяч паломников, то в январе 2007 года их число составило 18 тысяч, а в декабре этого же года более 26 тысяч. В 2008 году, по данным Совета по хаджу при правительстве РФ, количество паломников составило 25 838 чел. Для стран, где есть мусульмане, Саудовская Аравия определяет квоту на паломников: совершить хадж могут не более 0,1% мусульман каждой страны. Квота для России, где проживает около 20 млн. мусульман, – 20 тысяч. Однако после встречи Президента РФ В. В. Путина с королем КСА Абдаллой бин Абд-ал-Азизем али Саудом, хранителем двух святынь Ислама Мекки и Медины, в феврале этого года была увеличена квота до 25 тысяч.

Если даже квота увеличена до 25 тысяч, уже в последующие годы российские мусульмане, желающие поехать на хадж, будут вынуждены записываться заранее. Такая

практика распространена в Исламском мире: например, в Турции, Индонезии и Пакистане люди ждут своей очереди течения 10 и более лет, и нет гарантии, что человек доживет до счастливого часа и посетит Мекку и Медину.

Таблица № 1

<i>Данные для сравнения количества православных и мусульманских паломников, поданных в России.<sup>1</sup></i>					
	Годы	Количество человек		Годы	Количество человек
Православные	1820	200	Мусульмане		
	1840-ые	около 400			
	1859	950			
	1866	1098			
	1869	2035			
	1870-ые	около 1500			
	1880	2009		1894	3349
	1889	3817		1898	450 (4500) (1795)
	Начало XX в.	Около 20000		Начало XX в.	Более 11000

Примечание: данные по православным паломникам подготовлены по материалам Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. / Энциклопедический словарь. Данные по мусульманам подготовлены на основании отчетов российского консула в Джидде А. Левитского за 1893–1894 гг. и материалов комиссии о мерах предупреждения и борьбы с чумной заразой. Однако не все паломники-мусульмане регистрировались в консульстве, и эти цифры можно считать приблизительными. До 1891 года данные отсутствуют и точно сказать, каково было количество паломников-мусульман из России, невозможно.

\* Количество паломников 1898 года приведено по данным штабс-капитана Давлетшина по командировке в Хиджаз в конце XIX в., где он подчеркнул, что в тот год количество хаджи из России составило только 10% от обычного числа. (Давлетшин А.А. «Отчет штабс-капитана Давлетшина по командировке в Хиджаз», СПб, 1899 г. С 85–87.)

\*\* По данным российской администрации, следившей за количеством мусульманских паломников.

\*\*\* Данные по православным паломникам с сайта <http://www.patriarchia.ru>, по мусульманским паломникам данные по материалам сборника научных статей: Египет, Ближний Восток и глобальный мир. Е29 сб. науч. ст. Изд-во «Кранкэс», М. 2006 г. С. 119–122.

### Литература

1. Валиулла Якубов. Хадж и умра. Путеводитель по Мекке и Медине. Изд-во «Иман». Казань, 2007 г.

<sup>1</sup> Количество паломников 1898 года приведено по данным штабс-капитана Давлетшина по командировке в Хиджаз в конце XIX в., где он подчеркнул, что в тот год количество хаджи из России составило только 10% от обычного числа. (Давлетшин А.А. «Отчет штабс-капитана Давлетшина по командировке в Хиджаз», СПб, 1899 г. С 85–87.)

По данным российской администрации, следившей за количеством мусульманских паломников. Данные по православным паломникам с сайта <http://www.patriarchia.ru>, по мусульманским паломникам данные по материалам сборника научных статей: Египет, Ближний Восток и глобальный мир. Е29 сб. науч. ст. Изд-во «Кранкэс», М. 2006 г. С. 119–122.

2. Давлетшин А.А. «Отчет штабс-капитана Давлетшина по командировке в Хиджаз», СПб, 1899 г.
3. Ике хаджинын рихалэтнамэлэрэ. Казань, 1862 г. (Путевые заметки двух паломников).
4. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Составитель и автор вводной статьи, комментариев и приложений Д.Ю. Арапов. М., 2001 г.
5. Хамидулла бин Фатхулла. Хадж-наме. Книга о хадже. Н.Новгород. 2006 г.
6. Рихлят Марджани. Казань. 1898 г.
7. Мекка - священный город мусульман. (Рассказ паломника). Средне-Азиатский вестник". Ноябрь и декабрь 1896 г. Ташкент, 1896 г., № 11, 12.
8. А. Массе. Ислам. Очерки истории. Издание 3. «Наука», 1982 г.
9. Египет, Ближний Восток и глобальный мир. Е29 сб. науч. ст. Изд-во «Кранкэс», М. 2006 г.
10. Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. ИИАНТ, РИУ: Казань, 2002 г.
11. Хадж российских мусульман: сборник путевых заметок о хадже. Н. Новгород — ИД «Медина», 2008.
12. Д.Ю. Арапова, Г.Г. Косача «Ислам и мусульмане. По материалам восточного отдела ОГПУ. 1926 год. — Москва — Нижний Новгород. ИД «Медина», 2007. — 130 с.
13. Повседневная жизнь паломников в Мекке. Молодая гвардия, 2008 г., 448 стр.
14. Риззатдин Фахретдин. «АСАР». Том 1. Изд-во «Рухият», Казань 2006 г. стр.
15. Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа, 1999 г.
16. Кириллина С.А., Ацамба Ф.М. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII–первая четверть XIX в.). Изд-во Моск. ун-та. 1996 г.

## **Рунические надписи как памятник древней культуры народа саха**

***Окороков Евгений Валерьевич***

*студент*

*Якутский государственный университет*

Общеизвестно, что история развития древнетюркского рунического письма в определенной мере отражает и исторический путь современных тюркских народов, в том числе народа саха. По подсчетам Д.Д. Васильева, в бассейне Прибайкалья и Средней Лены находится 17 надписей рунической письменности. К этим текстам следует добавить надпись, начертанную на наконечнике стрелы, определенной специалистами как элемент кулун-атахской культуры. По предположению Е.С. Сидорова, надпись можно читать как аҕа ä1, где ҕа - “отец”, аä 1 - “племенной союз”. Основываясь на данной датировке надписи и констатировании текста на территории, где формировалась якутская народность, авторы расшифровки допускают якутскую версию прочтения текста как аҕа il(ä) - “согласие, благорасположение отца”. Кроме названных рунических текстов еще зафиксированы отдельные руноподобные знаки-ребусы. П.А. Ойунский приводил 17 случаев совпадения древних якутских надписей с орхонскими текстами [1935]. А.П. Окладников, В.Д. Запорожская выделили из числа рисунков Средней и Верхней Лены 15 знаков, имеющих сходство с буквами древнетюркского алфавита. Якутский исследователь И. И. Барашков, сравнивая ленские знаки-ребусы с орхон-енисейской руникой, констатировал 26 соответствий.

В 1995-2003 гг. на территории Якутии были найдены новые рунические надписи и руноподобные знаки. В частности, на скальные рунические надписи на местности Летний Артык (Средняя Лена), Суруктах Хая (р. Марха), Крестях (р. Олекма), надписи на печати в Элгэи (Сунтарский улус), на деревянном строении (Хотугу Челгерия), на

священном дереве (Нучалах аласа); а также многочисленные руноподобные знаки на р. Марха, Синяя и Олекма.

На реке Марха (Олекминский улус) были обнаружены две рунические надписи, состоящие из 4 и 2 знаков. Тексты были написаны высоко на скале красной охрой. Первая надпись расшифрована нами как äsiġ til “св ященное слово”, вторая äliġ “рука” или “пятьдесят”. Кроме названных надписей на этой же скале имеются нерасшифрованные надписи-ребусы, состоящие из 7 и 3 руноподобных знаков.

В Элгейском краеведческом музее была обнаружена медная печать с руническими знаками. Диаметр печати составляет 2,4 см. На лицевой стороне печати были высечены твердым предметом три рунических знака :a(C)i:. (средний знак можно сопоставить с орхонским знаком :f “j”). Здесь, по-видимому, зафиксирован инициал владельца данной печати.

Очень интересная находка, породившая среди ученых много спорных моментов, была найдена в Чурапчинском улусе на местности Хотугу Челгерия. Здесь был обнаружен старинный деревянный амбар (XVII в.) на стене которого были вырезаны надписи, сделанные неизвестными знаками. Всего было зафиксировано два отдельных текста, состоящие из 52 и 30 знаков. После предварительного исследования выяснилось, что более 60 знаков имеют соответствия с буквами орхоно-енисейского письма, а 22 знака с тамгами и руноподобными знаками ленско-прибайкальских надписей. Только 4 знака не имеют соответствий с графемами древнетюркской письменности. Дальнейшее исследование показало, что в данных текстах зафиксировано 56 отдельных рунических знаков (некоторые знаки имели два-три вида), которые в общем количестве обозначают 24 фонемы.

Другая надпись была найдена на скале р. Олекма. Надпись написана красной охрой синеватого оттенка. Высота знаков составляет 17-20 см. Всего было зафиксировано 6 рунических знаков. Надпись предварительно была расшифрована как ä b ädġü .... altġr в буквальном смысле “дом хороший .... получив...”.

Итак, рунические надписи Якутии и Прибайкалья можно разделить на три группы: 1. Древние надписи - надписи на скалах (ленско-прибайкальские надписи, наскальные надписи на территории Якутии – р. Синяя, Олекма, Марха); 2. Поздние надписи (XIV-XVIII вв.) - надписи на различных мелких предметах (на наконечнике стрелы, на печати, различные рунические знаки на специальных досках); 3. Комбинированные надписи (XVII-XVIII вв.) – надписи из Вилюйска, Хотугу Челгерия и Нучалах аласа (Чурапчинский улус).

Нужно отметить, что на территории современной Якутии наблюдаются не только следы древней руники, но и прослеживается дальнейшее развитие рунической письменности. Например, здесь можно отнести тамги-руны, оставленные на различных печатях, календарях XVII-XVIII вв., руническую надпись на наконечнике стрелы XIV века, найденную в Усть-Алданском улусе при раскопке кулун-атахской культуры, а также комбинированные надписи XVII века, в которых, по нашему мнению, в немалом количестве имеются рунические знаки. По всей вероятности, некоторая часть якутов сохранила до позднего времени письменность предков и пользовалась ею. В частности, о существовании таинственной письменности у предков якутов упоминается не только в олонхо и преданиях, но и встречается в рассказах старожителей. Очень часто сказывается, что таинственными знаками пользовались шаманы и народные лекари, сказители народного эпоса олонхо.

### Литература

1. Бернштам А.Н. Древнетюркское письмо на р. Лене // Эпиграфика Востока. 1951, Т. IV, № 6. – С. 76-87.

2. Васильев Д.Д. Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала // Сов. тюркология. 1976. – С. 71-72.
3. Гоголев А. И. Археологические памятники Якутии позднего средневековья (XIV - XVII вв). - Иркутск: Изд-во Иркут. ун - та, 1990. - 192 с.
4. Дьяконов А.М. Кириэстээх рунической суруга // Киин куорат. – 2003. – 21 февраля.
5. Зыков И.Е. Письмена Эллэй-Боотура // Поляр. звезда. Якутск, 1969. № 6. – С. 126-147.
6. Копырин Г.Н. Суруктар – ааспыт олох кэрэгиттэрэ // Сахаада. – 1995. – 1 июня.
7. Ксенофонов Г.В. Расшифровка двух памятников орхонской письменности из Западного Прибайкалья М. Рязанским // Язык и мышление. I, 1933. – С. 170-173.
8. Левин Г.Г. Саха быллыргы рунической суруга // Киин куорат. – 2002. – 5 апреля.